

## النص عند ابن عربي بين العبارة والإشارة : قراءة في إحدى قصائده

د. يونس شنوان - الأردن

### ترجمان الأشواق

هذا الديوان - ليس كل شعر ابن عربي - إلا أنه أشهره، بل وأهمه، لما فيه من ميزة خاصة، إنه قيل في محبوبة ابن عربي، وبنت شيخه في مكة المكرمة، إنها (النظام) الملقبة بـ (عين الشمس) التي يقول موضحاً مكانها من نفسه وفي ديوانه «فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أكني، وكل دار أندبها فدارها أعني، ولم أزل فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية، والنزلات الروحانية، والمناسبات العلوية جريا على طريقتنا المثلى، فإن الآخرة خير لنا من الأولى، ولعلمها، رضي عنها، بما أشير، ولا ينبئك مثل خبير، والله يعصم قارئ هذا الديوان من سبق خاطره إلى ما لا يليق بالنفوس الأبية والهمم العلية، المتعلقة بالأمر السماوية»<sup>(1)</sup>.

فهو يقرر أن شعره ذو وجهين، ظاهر موجه إلى محبوبته (النظام) سواء بالكناية أو بالتصريح باسمها فعلا - وهو موجود في ديوانه - أما باطنه، فهو إيماء إلى الواردات الإلهية، إلى المعشوق المطلق «الله» سبحانه وتعالى. وهو هنا يدعوك أن تقرأ ديوانه بـ " لغة الإشارة " بينما هناك، في الوجه الأول، " لغة العبارة " هي المتعينة في قراءة أشعاره، فقالب «الظاهر» قالب «عباري» وقالب «الباطن» قالب «إشاري». فإن الآخرة (الباطن) خير لنا من الأولى (الظاهر)، والأولى خافية لآبد

(1) محي الدين بن عربي، ترجمان الأشواق، (بيروت : 1966)، المقدمة ص 9.

من المرور بها للوصول إلى الآخرة ( الباقية )؛ فالأولى «محطة» والثانية «مقام» كذلك اللغة عنده.

غير أن المميز لديوانه هذا، أنه قام بشرحه لدحض تهمة وُجّهت إليه وهي أنه «يتستر» لكونه منسوباً إلى الصلاح والدين <sup>(2)</sup> فشرّحه ليبرهن أنه ليس مدّعياً في زعمه؛ إن شعره ذو بعد صوفي، وعلّل النزوع إلى هذا النوع من الإنشاء الغزلي في العبارة بقوله : " وجعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل والتشبيب لتعشق النفوس بهذه العبارات فتتوفر الدواعي على الإصغاء إليها، وهو لسان كل أديب ظريف، روحاني لطيف <sup>(3)</sup>. فهو يشعر بنفور الناس من المباشرة في إلقاء المعاني وتهافتهم على كل جذاب وساحر، وكأنه حين لجأ إلى هذه التقنية أراد أن يركّب للمتعة ثالوثاً أجزأوه :

- 1- **المتعة الفورية** : وهي متعة ظاهرية آنية يشترك فيها كل الناس بكل مستوياتهم.
- 2- **المتعة الفورية والخالدة** : فأهل المعرفة لا يقفون عند حدود هذه المتعة الفورية، إنهم يجتازون الظاهر (الفوري) إلى الباطن (الخالد) الذي يأتي بالمجاهدة والاستشفاف.

- 3- **متعة الاكتشاف** : الذي يقرأ شعر ابن عربي، وهو يعلم أنه ذو بعدين، فإنه يحاول مدفوعاً بفصول الإنسان، وتوقه الشديد للمعرفة واكتشاف المجهول، فيحاول أن يصل إلى مرامي الرجل، وأن يسبر غور الرؤيا في تشكيل اللغة الإشارية فإذا وصل إلى الهدف شعر بمتعة الاكتشاف ولذة العلم :

فَاصْطَرَفَ الْخَاطِرَ عَنْ ظَاهِرِهَا      وَاطْلُبُ الْبَاطِنَ حَتَّى تَعْلَمَا

**النص** : ( ص 139-142 ترجمان الأشواق).

أضواء " بذات الأضواء " بارقٌ      مِنْ النُّورِ فِي جَوْهَا خَافِقُ

(2) المصدر السابق .

(3) المصدر السابق . ص 10.

وصلصل رعدُ مناجاته،  
تتأدوا: أنيخوا، فلم يسمعوا  
ألا فأنزلوها هنا، وارتعوا  
بهيفاء غيداء رعبوبة  
يقوح الندي لدى ذكرها  
فلو أن مجلسها هزمة  
لكان القرارُ بها خالقاً  
فكلُ خرابٍ بها عامرٌ  
وكلُ رياضٍ بها زاهرٌ  
فليلي من وجهها مشرقٌ  
لقد فلقَت حبة القلب إذ  
عيونٌ تعودن رشق الحشا  
فما هامة في خراب البقاع  
بأشام من باذل رحلوا  
ويتبرك صبا " بذات الأضا"

### الكتابة :

للكتابة عدة علاقات تحكمها العلاقات المنطقية فيما يتصل بالدلالة، والعلاقات النحوية فيما يتصل بالتركيب...، فاللغة في معناها الاصطلاحي موضوع خارجي، موضوع تصالح عليه أهل اللغة، غير أن " الموضوعية " - المشروطة في اللغة لتؤدي وظيفة ( التواصل ) بين المتحدث والآخر - موضوعية نسبية، غير متساوية، ومتباينة من شخص لآخر، ومن مجال لآخر، وهي في كل مستوياتها غير مجردة من الذاتية، وإلا لما وجد الأسلوب، هذه " الأسلوبية " التي أصبحت علماً يدرس، ويقاس درجة " التفاوت " ومستوى " الذاتية " في اللغة المستخدمة بين هذا وذاك.

وربما لا يصل الحد بابن عربي وأصحابه "الأشاريين" إلى القول بأن لغتهم متصالح عليها، لأنها مخلوق قادم من الذات، مخلوق استبطاني، نعم... إن ابن عربي يشير إلى وجود تصالح نسبي بين " أهل الطريقة" على حدود متفق عليها وجدانيا لا علميا، وحديسيا، لا استقرائيا... لذلك كان المنهج في تشكيل الرمز الصوفي مخالفا للرمزية في الأدب.

الرمزية في الأدب مُقَنَّة إلى حد بعيد، ويمكن فهم مرموزاتها لدارس الأدب، بينما تتشكل الرمزية في العرفان حدسياً فتحتاج إلى حالة من التأجج الوجداني والروحي في المتلقي تشابه حالة المبدع لكي تقتنص مرموزاتها الشوارد.

إن تلك الحالة تشبه ما وصل إليه "حيّ بن يقظان" في قصة ابن طفيل المشهورة عندما تجاوز مرحلة المحسوس والمعقول ووجد أن المعرفة الحقيقية التي ينشدها ليس تلك التي تتحقق عن طريق الحس والعقل وإنما هي في الحدس حيث يقول :

" وما زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق، حتى تأتّى له ذلك، وغابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض وما بينهما، وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية، والتي هي الذوات العارفة بالموجود الحق وغابت ذاته في جملة تلك الذوات، وتلاشى الكل واضمحل، وصار هباء منثورا... واستغرق في حالته وشاهدَ ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر" (4)

وهل بمقدور لغة العبارة أن تعبر عن ذلك الموقف وتصور تلك الحال بصورة تعبيرية تقريرية ؟ لذلك يشكو "حي" من عجز اللغة . إن العبارة في هذا الموضوع قد تضيق جداً (5) " وإن الألفاظ على كل حال تُوهم غير الحقيقة " وإذا كانت اللغة . تقف أحيانا عاجزة عن وصف ما يخطر على قلوب البشر فكيف كما يقول " ابن طفيل "

(4) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق د. فاروق سعد (بيروت : ط دار الآفاق الجديدة، 1992 ) ص 205.

(5) المصدر السابق، ص 208 .

على لسان "حي" بأمر لاسبيل إلى خطوره على القلب، ولا هو من عالمه ولا من طوره؟! ويضيف قائلا: "ومن رام التعبير عن تلك الحال، فقد رام مستحيلا، وهو بمنزلة من يريد أن يذوق الألوان من حيث هي ألوان، ويطلب أن يكون السواد مثلا حلوا أو حامضا" (6).

وإذا كان ذلك كذلك فماهي الوسيلة للتعبير عن تلك الحال، إنها لغة الإشارة يقول ابن طفيل: "لَكِنَّا، مع ذلك، لا نخليك عن إشارات نومي بها إلى ماشاهده من عجائب ذلك المقام، على سبيل ضرب المثل لا على سبيل قرع باب الحقيقة. إذ لا سبيل إلى التحقيق مما في ذلك المقام إلا بالوصول إليه" (7). هذا الاستخدام الخاص للغة على هذا النحو يمكن التواصل معه عن طريق قدرة المتلقي على استيعاب إحياءات الصورة، وفك الرموز، ويكون ذلك من خلال استنتاج النص والبحث عما لم يقله في الظاهر.

إن على متلقي النص ألا يقف عند حدود العبارة الظاهرة لأنها لا تقول شيئا ذا بال، وإنما عليه أن يشارك في النص ويفك رموزه، يقول ابن طفيل "ولم نخل مع ذلك ما أودعناه هذه الأوراق اليسيرة من الأسرار عن حجاب رفيق وستر لطيف ينتهك سريعا لمن هو أهله، ويتكاثف لمن لا يستحق تجاوزه حتى لا يتعده" (8).

إن الأشياء التي شاهدها "حي" في "مقام الصديق" عبر عنها ابن طفيل بأسلوب أدبي وصفي، وختم حديثه عن حالة "الكشف" هذه بقوله: "فهذا القدر هو الذي أمكنني الآن أن أشير عليك به فيما شاهد (حي بن يقظان) في ذلك المقام الكريم فلا تلتبس عليه الزيادة من جهة الألفاظ فإن ذلك كالمعتذر" (9). ويرى جابر بن حيان

(6) المصدر السابق، ص 206.

(7) المصدر السابق.

(8) المصدر السابق، ص 235.

(9) المصدر السابق، ص 216.

في كتابه "ميزان الحروف" أن اللغة ليست وليدة الاتفاق وليس هناك نظام يفسرها، وإنما هي إنبثاق عن النفس ومنها، وهذا يفترض صلة جوهرية بين طبيعة اللغة وطبيعة الجسد، تشبه الصلة بين النغم والوتر. " لا أظن ابن حيان يعني مطلق اللغة، إنه يعني الأسلوب، وهذا فهم مبكر سابق على ابن خلدون، وجومسكي، فاللغة، أو الأسلوب هو الإنسان، لا الإنسان هو الأسلوب؛ لأن الأسلوب (النغم) هو الإنسان (الوتر)؛ لأن هوية الشيء شئنة وليس وجوده، والأسلوب شئنة من شئنيات الإنسان، الأسلوب أو النغم هوية "الإنسان أو الوتر" وماهيته، والإنسان وجود، والوجود سابق على الماهية-تصورا-على الأقل- كما يقول بعض المناطق. فقول جابر بن حيان (الأسلوبي) بالرغم من كونه متقدما على غيره إلا أنه - على اقتضابه - يحمل تصورا ناضجا ومبكرا للعملية اللغوية الأسلوبية .

إلا أن حمل المعنى (الباطني) عند ابن عربي - مع مافيه من استغلاف وغموض - على المحمل الأسلوبي لا غير، يقودنا إلى اتهام الرجل في كفاءته الأسلوبية التي تتكشف عن ذهنية مرضية معقدة، يسيطر عليها هاجس البحث عن اللامعنى عبثا وحبًا في الظهور بمظهر معقد معتم، غير واضح، بل وغير مبرر في عدم وضوحه إلا بمرض الالتواء اللغوي الفارغ !

إلا أن ابن عربي، لفهمه هذه الإشكالية، ولكي لا نسيء فهمه استدرك قائلا، هو ومن سار على المنهج الصوفي، والعرفاني، بأن الكتابة تبدو عندهم على هذه الشاكلة من الرمز و " الغموض " لقصور في اللغة وحروفها العاجزة عن تحمل الواردات والفيوضات العرفانية الروحانية المجردة، إن المضامين السامية المطلقة تأبى أن تقيد أو أن تستوعب في حروف الأبجدية، ويعبرون عن ذلك بقولهم :

وإن قَمِيصًا خِيطَ مِنْ نَسِجِ نَسْعَةٍ  
وَعِشْرِينَ حَرْفًا عَنْ مَعَالِيكَ يَقْصُرُ

فلم يجد الصوفية - إذن - وسيلة يمكن التعبير بها عن معانيهم وأذواقهم إلا الرمز الذي لم يجر على قاعدة واحدة سار عليها الصوفية، وإنما اختلف باختلاف الموضوعات التي تناولوها .

وقد اشتهر عن النفري أنه قال : إذا اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة، فهناك تناسب عكسي بين الرؤيا والعبارة.

وربما كانت تقنية عدم المباشرة هي التي جعلت أدونيس يثمن اللغة الصوفية في كتابه " الصوفية والسريالية " حيث قال : " يعني ذلك أن اللغة الصوفية هي، تحديداً، لغة شعرية، وأن شعرية هذه اللغة تتمثل في أن كل شيء فيها يبدو رمزا، كل شيء هو ذاته وشيء آخر، الحبيبة مثلاً، هي نفسها، وهي الوردية، أو الخمرة، أو الماء، أو الله. إنها صور الكون وتجلياته..." (10) .

وقد لجأ ابن عربي إلى طرق متعددة في تكوين الرمز ذكرها الدكتور زكي نجيب محمود في بحثه عن طريقة الرمز عند ابن عربي وهي باختصار :

"أ- الطريقة المجازية المألوفة في الشعر .

ب - الإشارة إلى التاريخ .

ج - رموز جغرافية .

د - رموز تركز على النداعي الصوتي بين لفظتي الرمز والمرموز له " (11) . غير أن الاقتصار على وصف عملية الرمز الصوفي بهذه الكيفية لا يطلعنا على علّة الرمز، وصيرورته، بقدر ما يركز على الوصف الخارجي للرمز بعد تشكّله فيدرسه في عالم الوقوع لا في عالم الإمكان والصيرورة والعلل .

إن ابن عربي ومن تبعه من المتصوفة يعللون اختيارهم " اللغة الإشارية " بعدة علل فتارة لضيق اللغة العبارية، وتارة لضيق آفاق المتلقين والخوف منهم أو عليهم،

(10) أدونيس، الصوفية والسريالية، (ط بيروت 1992) ص 23.

(11) الكتاب التذكاري، مجموعة من المؤلفين (ط القاهرة 1969) ص 89-91.

الخوف من بطشهم بالصوفي إذا صرّح بما لا يستوعبون، والخوف عليهم من الدهش وشدته، وعدم تحمل المعاني العرفانية إذا أخذوها مباشرة مما يصيبهم بصدمة لا يحمد عقباها. وتارة لحب الاستئثار بالمضامين الصوفية وعدم الرغبة في إشاعتها بين عوام الناس، والحرص على إعطاء العلم لأهله ولمن يستحقه فقط، لأن من الحكمة أن تضع الأشياء في موضعها، وأن لا تعطي العامة ما لا يصلح إلا للخاصة.

وفي هذا يقول الغزالي :

فَكَانَ مَا كَانَ مِمَّا لَسْتُ أَذْكُرُهُ فَظُنَّ خَيْرًا وَلَا تَسْأَلُ عَنِ الْخَبَرِ

ويقول ابن عربي في ذلك : « وأما التصريح بعقيدة الخاصة فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض، ولكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب مستوفاة لكنها منفردة، فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف قدرها ويميزها فإنها العلم الحق... » والعلوم في رأيه على ثلاث مراتب " علم العقل وهو علم ضرورة أو عقيب نظر، وعلم الأحوال ولا سبيل إليه إلا بالذوق كالعلم بحلاوة العسل ومرارة الصبر. وعلم الأسرار وهو العلم الذي فوق طور العقل، وهو علم نفث روح القدس في الروح، ويختص به النبي والولي " (12) .

ينقل عن حبر الأمة ابن عباس رضي الله عنه أنه قال في تفسير آية "اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ" (12م الطبق 65): " لو ذكرت تفسيره لرجتموني، وفي رواية لقلت إنني كافر، ويشبهه قول الرضي :

(12) عبد الحفيظ فرغلي، الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي سلطان العارفين (ط القاهرة 1986) ص



يَا رَبَّ جَوْهَرٍ عِلْمٍ لَوْ أَبُوحُ بِهِ      لَقِيلَ لِي أَنْتَ مِمَّنْ يَعْبُدُ الْوَتْنَا

وَلَسْتَ حَلَّ رِجَالٍ مُسْلِمُونَ دَمِي      يَرُونَ أَقْبَحَ مَا يَأْتُونَهُ حَسَنًا " (13)

كل ما قيل وقلت سابقا مبني على فرض أن الشاعر الصوفي "ابن عربي" في حالة الكتابة يختار الرمز واعيا لصيرورته، وقاصدا تشكيله وخلقه في هذا البناء والتركيب والمفردات والصور، وهذا لا يعني أن وضع علامة استفهام على تلك الفرضية أمر غير مشروع بل هو مشروع جدًا ! لأنه يرد احتمال أن اللاوعي في حالة التأرجح الروحي والنشوة والسكر الصوفي هو المسؤول عن تشكيل الرمز لا الوعي ذاته، لا سيما إذا عرفنا أن ابن عربي (يدعي) أنه يكتب ملهما محدثا لا منتجا مختارا. فالرمز هو الذي يختاره وليس هو الذي يختار الرمز، ويؤكد ذلك ارتجاج ابن عربي في بعض المواقع، وتكلمه بلغة احتمالية لا قطعية وهو يشرح شعره فيقول أما المراد فكذا أو كذا... فنجدده وهو المؤمن بوحدة الوجود والاتحاد بالمحبيب إلى درجة الفناء أو الاندماج - لا يستطيع أن يوحد - أحيانا - بين الشاعر (المبدع) وبين الناقد (الشارح) وهو هو، كلاهما ابن عربي !

### المنهج

لعل الذي يفسر هذا التضارب بين إنتاج النص، وبين تعدد قراءته من قبل الشاعر الذي أنتجه، أن الشعر حالة وجدانية ذات لغة خاصة، كذلك الحالة الصوفية مغرقة في الوجدانية، ولغتها خاصة، فإذا كان الشعر تصوفاً والتصوف شعرا، كان تكويننا خاصا لا شك أنه سيفقد شيئا من خصوصيته إذا ترجم نثرا حتى من قبل المتصوف الشاعر

نفسه، لخصوصية الشعر بصفته هنا قالبا صوفيا، أولا، ولمحاولة نقل الإشارية في الشعر، في لغة التصوف، إلى مرحلة العبائية واللغة التي يراد لها أن تكون اصطلاحية، فتضيق العبارة، لذلك يحاول المعبر أن يعيد مرة وأخرى صياغتها، لأنه يحوم بالعبارة حول المعنى الإشاري تطوفا وطوفا لعله يوصل إليك ما لا يصل إلا بالإشارة -ولو تعسفا- باستغلال كل طاقة اللغة العبائية.

وهو يمارس هذه العملية يحاول أن ينتهج غير نهجه في توضيح ما يريد، بينما هو يعرف أن منهجه هو المنوط بالتحدث عن هذه الحالات الصوفية.

**المنهج الوجداني :** هو طريقة الوصول إلى معارف التصوف والأفكار العرفانية. والوجدان - هنا - يوازي الحصول، ذلك أن الحصول على المعرفة يعني إعمال الفكر والروية. بينما الوجدان يعني وجود المعرفة من غير إعمال الفكر أو الروية .

وهو نوع من الإلهام معتضدا بالنصوص المنقولة في إطار ما تؤول به على اعتبار أن دلالتها من نوع الإشارة لا من نوع العبارة.

ويعتمد فيه على الرياضة الروحية بغية أن تسمو النفس فترتفع إلى مستوى الأهلية والاستعداد الكافي لأن تلهم ما تهدف إليه.

قال الغزالي : " والقلب مثل الحوض، والعلم مثل الماء، وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار، وقد يكون أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار والمشاهدات حتى يمتلئ علما.

ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلة والعزلة وغض البصر، ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره، ورفع طبقات الحجب عنه حتى تتفجر ينابيع العلم من داخله".  
ويستخدم هذا المنهج في علم العرفان والتصوف<sup>(14)</sup>، لذلك تنتشر الرمزية في لغة التصوف، ويخيّم عليها الغموض، لأنها تفتّح على الوجدان وليس على المنطق والبرهان فإن " التصوف تجربة ذاتية وحالة وجدانية يتذوق فيها السالكون لذة التقرب الروحي من الله واجب الوجود وخالق الوجود، وهي حالة يشرق فيها قبس من نور الهداية الربانية على قلوبهم فيهديها اليقين . » (15)

### لأنصية الدلالة :

عادة ما تكون الدلالة اللغوية اصطلاحية، سواء في مستواها الحقيقي مثل كلمة (أسد) التي تدل على (الحيوان)، أو المجازي، فتدل على الشجاع من الرجال. فالدلالة مصاحبة للمفردة اللغوية، في حالة الأفراد، أما في حالة التركيب الجملي، فإن الدلالة تبدو عادة مصاحبة لسياقها، فقد تكون المفردة في حالتها الأفراد والتركيب ذات دلالة واحدة، وقد يضيف السياق التركيبي إليها دلالات أخرى، أو يخلقها خلقاً جديداً.

كل هذا الكلام معروف وممارس بسهولة وعفوية واعتياد يومي. وإن الدلالة في كل ما قلت تبدو نصّاً في اللغة واضح المعالم، إنه لا يختلف على تفسيره إثباتاً لأنه نص محكم احتوى على منصوص، فكان نصاً في الدلالة.

أما المتشابه في المصطلح القرآني، فهو ظاهر في الدلالة؛ لأنه وإن كان مفتوحاً على القراءة -كما يبدو- لأول وهلة، إلا أنه يوجد قانون يحكمه وهو برده إلى المحكم يتحدد مفهومه، فالمحكم في القرآن يمثل عنصر إضاءة للمتشابه، لذلك قرن لفظ المحكم بالمتشابه في الآية: "هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ فِيهِ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ

(14) د. عبد الهادي الفضلي، أصول البحث (ط بيروت 1992) ص 60-61.

(15) د. عبد الستار الراوي، التصوف والباراسايكولوجي (ط بيروت 1994) ص 115.

وَأُخِرُ مُتَشَابِهَاتٍ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ « (3 م آل عمران 7).

لاحظ أن المتشابه في النص القرآني لم يأت مستقلاً، إنه جاء مع المحكم في سياق متصل لا منفصل، فالقرآن بسوره وآياته نص واحد يفسر بعضه البعض، ويضيء محكمه متشابهه، بينما النص الصوفي لا توجد فيه الدلالة على نحو النصية (الإحكام) ولا على نحو (المتشابه) المردود دلاليًا للمحكم.

فهو ليس نصاً في الدلالة، وليس ظاهراً في الدلالة، فالدلالة في النص الصوفي لا نصية، إنها دلالة غائبة عن (الظاهر) حاضرة في (الباطن) والباطن بالنسبة إلينا (غياب) والظاهر (حضور)، فهي غائبة في الحضور، حاضرة في الغياب.

فالكثابة الصوفية (لأنصية الدلالة) حضور في غياب، وغياب في حضور لذلك تتطلب من القارئ أن يلج إلى العمق متجاوزاً السطح ليتنقل من لأنصية الدلالة إلى (دلالة اللانصية) وهذا الانتقال شرط في فهم الكثابة الصوفية، إنه القراءة الصوفية.

### القراءة (دلالة اللانصية)

دلالة اللانصية تكمن في مواصلة عملية القراءة الصوفية، القراءة المتجاوزة وليس المجازية، فالمجازية دلالتها جاهزة في النص، أما التجاوزية فهي عملية حركية ونشاط وجداني حدسي هدفه اقتناص الإشارات الكامنة (في لا نصية الدلالة) في العمق، والماوراء، وليس الموجودة في السطح في (الدلالة النصية). إنه يغوص في أغوار النص ليستخرج دلالاته اللانصية. يتصيد المرموزات والمعاني المشار إليها واعياً بالحدس والوجدان لا بالذهن، إنه في صدد البحث عن دلالاته اللانصية في النص، حتى يصل إلى ما يستشعر وجدانيًا أنه عين اليقين.

التصوف والعرفان له طريقته حتى في قراءة النصوص الأخرى، إنه يسحب منهجه في القراءة حتى على النص القرآني، مشيراً إلى أن القرآن استخدم العبارة

والإشارة والرمز في بلاغه للناس، وهو على ما يقولون - ظاهر وباطن - ظاهره لعامة الناس وباطنه لأهل الحقيقة.

فإذا كان تعاملهم مع القرآن هكذا، والقرآن نصّ إلهي مقدّس، وهو منتج من قبل (الله) سبحانه وتعالى، وليس من مخلوق صوفي مثلهم، وإذا كان تأويلهم الصوفي يسحب على القرآن، فكيف لا يطبق على الشعر، والشعر لغة يشابه التصوف لغة، وكيف نصل إلى هذه الدرجة من الميتافيزيقية في التأويل، وشعرهم صوفي يستخدم لغة الإشارة (الميتالغة) هذا الشعر الصوفي الذي يقول عنه صاحب كتاب الرمز الشعري عند الصوفية بأنه (في مجمله شعر ميتافيزيقي يحيل على موضوعات تتدّ عن أي وضعية فيزيائية، وهذه السمة الميتافيزيقية تؤول إلى فهم عاطفي للفكر، وبعبارة «دانتي» إنها فكر متحول إلى مجازات وتخيلات، بيد أن الشعر الصوفي في ميتافيزيقيته - إذا استثنينا منه الشعر الوعظي والتعليمي والشعر الموعّل في التجريد الخالص - لا يقل عن الشعر الغنائي عاطفة وانفعالا، بل إن هذه العاطفة هي الرابطة بين النزعة الغنائية والنزعة الميتافيزيقية في الشعر الصوفي الذي بدت رموزه الخاصة بالمرأة والخمر والطبيعة بمثابة كشف عن وحدة الفكر والشعور، وهي وحدة تجاوزت الثنائية الشكلية، وتخطت ازدواج النسق العام للفكر والإحساس الشعري، وقاربت بين الشعر والفلسفة والتجربة الصوفية التي تعد بمثابة وضعية روحية.

إن رمزية الشعر الصوفي موسومة بطابع عرفاني، وهي من هذه الوجهة رمزية عرفانية لا يتأتى معها عزل التعبير الشعري عن مقومات التجربة الصوفية، لأنهما في نهاية الأمر يحيلان على تضاف بين الشعري في رمزيته العرفانية، وبين التصوف باعتباره علاقة دينامية بين الإلهي والإنساني (16).

(16) د. عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، (بيروت. ط3) ص 507 - 508.

## منهج قرآني :

لا شك أننا نستمتع أحيانا بالأفكار العرفانية حينما تشرق في وجداننا، ولا تصطدم في نفس الوقت مع بداءة العقول ومسلمات الأمور فيما نتصور ونعتقد .

غير أن المنهج الوجداني في القراءة الصوفية والعرفانية لا يخلو من شطحات، ومن تأويلات تبدو في بعض الأحيان فجّة ومتعمّلة، وغير مستساغة ذوقيا، هذه الإشكالية في المنهج الوجداني واردة، وظاهرة فيه لما فيه من إغراق في الذاتية والاستبطان الذي يعوّم المقاييس ولا يجعلها جدّية وموضوعية كالمقاييس في المنهج العقلي، وانشغالي بالتفكير في هذه الإشكالية أوحى إليّ بحلّ بسيط، اهتمت إليه وأنا أتعقب منهجية التفكير العرفاني، وأتسرّب ما أشعر بصفائه منها، فتمثلت المرجعية العرفانية في التأويل وأنا أقرأ هذه الآية من الكتاب العزيز : " فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ " (18 هـ النحل 16) .

هذه الآية يتعامل مع ظاهرها الفقهاء، ليقرروا أن فعل (استعذ) فعل أمر، وفعل الأمر يدل على الوجوب ما لم يقترن بقرينة تصرفه إلى الاستحباب . فينفي البعض على هذا الأساس وجوب الاستعاذة (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) قبل قراءة القرآن، بينما يفتي البعض الآخر من الفقهاء - الأقل تشدداً - أو من الذين عثروا على القرينة الصرفة - باستحباب الاستعاذة قبل التلاوة. والقرينة ربما تكون داخلية في النص، أو خارجية من سنة الرسول (صلعم) .

إلا أنني حين أتمثل المرجعية العرفانية في التفكير والتفسير والتأويل، أقرّر أن القراءة هنا في الآية "فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ" تعني القراءة المفسّرة المستوعبة للنص القرآني وأبعاده، فهي التفسير سواء كان بقراءة جهرية أم إخفائية، أم كان مجرد القراءة بالمعنى (الحديث) الشائع الآن، أي استنطاق النص والإبحار فيه والانفتاح عليه، والتأمل في أبعاده، فهي قراءة ناقدة بمعنى فاحصة، مكتشفة، لأسرار النص، القراءة

تساوي (العملية النقدية) في التعامل مع النصوص، وهنا مع القرآن التفسير المطلق بكل أدواته المتاحة (المشروعة) طبعاً.

وإذا لم تكن القراءة بهذا المعنى، فما معنى الاستعاذة بالله قبل قراءة القرآن والقرآن كله استعاذة واستعانة بالله، فالقرآن كله عوذة تعودّ قارئه فعلياً من الشيطان الرجيم، وهناك آيات وأحاديث في القرآن والسنة تنص على أن القرآن عوذة من الشيطان لقراءته، والمعوذات سورتان من القرآن، وهما بعض من القرآن، اسمها دليل كاف على هذه الخاصية في القرآن الكريم.

أيضاً لو كان المقصود بالقراءة (التلاوة)، لكان الأمر بالاستعاذة يفيد الوجوب، مالم ترد قرينة صارفة، وسيرة المسلمين جارية على عدم وجوب الاستعاذة قبل قراءة القرآن، بحيث أن القارئ إن لم يستعذ قبل القراءة لا يأثم.

بينما الذي يقرأ القرآن (بالمعنى الحديث) للقراءة، أي يفسره، إنه مالم يستعذ بالله من الشيطان الرجيم سيقع حتماً في الإثم، والاستعاذة هنا بمعناها الواسع ليست مجرد قول، إنها فعل وممارسة، إنها منهج علمي أو قضية كبرى من قضايا المنهج الذي اصطلحت عليه (بالمنهج القرآني). فهو له أن يقرأ القرآن مفسراً لكن عليه أن يلتزم بما يدعوه القرآن إلى الالتزام به، وأن يعي كيفية التعامل مع القرآن كما يريد منه القرآن ذلك، هذا الوعي لا يتشكل أو لا يحافظ على تشكله باستمرار مالم تستمر عملية الاستعاذة، عملية استبعاد ونفي "الشيطانية" فكراً وعملاً، وسوسة وشطحات، ولا يكون ذلك إلا بالالتزام التام بالمنهج القرآني المستعين بالله، المنهج الذي يستتق القرآن ولا يستتق عليه، هذا المنهج لا ينفى الوجدان كعنصر مهم من عناصر تذوق المعاني السامية والإشارات الروحية في القرآن الكريم، فالقرآن يتعامل مع الإنسان على أساس أنه روح وعاطفة ووجدان، كما هو جسد وعقل... فلك أن تقرأ القرآن وجدانياً لكن عليك أن لا تشطح فتنتفي العقل والنقل والمسارب الأخرى في الدخول للنص القرآني عليك أن تستعين بالله في فهم كلامه، كما تسعّذ به من الشيطان الرجيم وحالات

النفس الشيطانية المندفعة الجامعة حتى لاتقع من شاهق، ولا تقف على محرم، عليك الالتزام بإشارات المرور.

إنّ ما توصلت إليه في استشفاف المنهج القرآني من هذه الآية الكريمة ربّما يكون صحيحا وربما لا يكون، المسألة تحتاج إلى بحث وربّما هناك من قال بهذا القول من العلماء والمفسرين .

### تحليل النص :

حوار مع ابن عربي (الناقد) في تحليل نص ابن عربي (الشاعر) :

قال الشاعر :

أضَاء " بِذَاتِ الْأَضَا " بَارِقُ      مِنْ النُّورِ فِي جَوْهَا خَافِقُ

قال الناقد :

يقول : لاح لي مشهد ذاتي " بذات الأضا " من " تهامة ؟ "، يريد بما أضاء لي في مقام التواضع من الرفعة عنده فإنه من تواضع لله رفعه الله فيظهر نور الرفعة للعارفين في عين التواضع، وهو مقام العبودية، ولهذا قال : في جوها خافق، لما كانت تتضمنه .

### الحوار :

الملاحظ أن ابن عربي صدر تحليله للمطلع بكلمة (يقول) وابن عربي الناقد هنا يتحدث عن ابن عربي الشاعر بضمير الغائب (يقول، يريد، قال)، وهو دليل على شعوره أنه يقوم بعملين مختلفين (نثر/شعر) و(عبارة/إشارة)، فلا بد من الفصل بين الموقفين .

استخدام الموقع الجغرافي رمزا (ذات الأضا من تهامة) وأضاء/الأضا بينهما تقارب اشتقاق وجرس موسيقي، والضوء النور، وهو البارق (البرق) .

ومكان الإنارة في ذات الأضا (تهامة) التي يوحى جرسها الموسيقي بالتهيام والهيام وهو من معاني العشق، والنور في جوها يخفق بذات الأضا فالعملية عملية إنارة



وتسليط أضواء فيها كشف وتجلّ لمقام العبودية والرفعة للعارفين لأن النور نور الرفة  
في عين التواضع

الشاعر : وَصَلَّ رَعْدُ مُنَاجَاتِهِ فَأَرْسَلَ مِذْرَارَهُ الْوَادِقُ  
الناقد : قوله : وصل رعد مناجاته، البيت بكامله، يقول : وخاطبها مخاطبة تعليم  
وتفهم فكسبت من العلوم التي كنى عنها بالمدرار على حسب ما اقتضاه الشهود .

الحوار : الرعد رمز المناجاة الإلهية عنده، كما أن البرق مشهد الذات الإلهية  
يذهب بالأبصار ولا يكاد يتحقق، فالبرق لا يريك إلا لمعانه، فيكون اللمعان حجابا  
عليه، فنحن لا نرى البرق وإنما نرى سناه، والبروق ترمز إلى الصورة في عالم  
الشهادة، لتتووعها وسرعة زوالها، ومن هنا كان " البرق " (17) وهو تأسيسا على البرق  
(البارق) في المطلع فاعل، والرعد رمز المناجاة الإلهية والمناجي منفعل يطرح هنا  
نظرية الفيض الإلهي، وهو أن الله عنده مطلق الكرم وعلى العبد أن ينال ويغرف  
من كرمه وبحر جوده ما يريد حسب استعداده وهذا واضح في قوله : وخاطبها أي  
خاطب النفس، مخاطبة تعليم وتفهم فكسبت من العلوم المدرارة .

الشاعر : تَنَادَوْا : أَنِيخُوا، فَلَمْ يَسْمَعُوا فَصَحَّتْ مِنَ الْوَجْدِ : يَا سَائِقُ  
أَلَا فَانْزِلُوا هَا هُنَا، وَارْتَعُوا فَإِنِّي بِمَنْ عِنْدَكُمْ وَامِقُ

الناقد : لما كانت العلوم ليست مطلوبة لأنفسها وإنما تطلب من حيث متعلقها كان  
الشغف من العالم بالمتعلق لا بالعلم، وهو الذي أراد بقوله : « بمن عندكم »، يخاطب  
العلوم فإن عندها متعلقها أي بكم أصل إليه وقوله : تتادوا أنيخوا، أي اثبتوا هاهنا عند  
من يطلبكم ويتعشق بكم، إذ ليس كل قلب يطلب هذه العلوم، فكأنه مثل الناصح لها. أي  
انزلوا في محل من يهواكم ويفرح بقدمكم فتحظوا وترفعوا، يريد تبقوا عنده، ألا ترى  
إلى العلوم التي تعطي الأعمال إذا كان صاحبها تاركا للعمل بمقتة عمله ويتمنى أنه لم

(17) الكتاب التذكاري، مجموعة من المؤلفين ص 90.

يكن عنده، فإن حياة ذلك العلم إنما هي العمل فكأنه حصل عند من ليس له بأهل، كما ورد : لا تعطوا الحكمة غير أهلها فتظلموها. فقد نسب الظلم لمن جعل الشيء في غير أهله وجعل ذلك الشيء مظلوما .

الحوار : الفكرة واضحة عند ابن عربي الناقد، فهو يقرر أن العلم وسيلة لا غاية، وأن العبرة بمتعلق العلم لا بالعلم نفسه، وأن العلم بلا عمل ضرب من العبث، وخرق للحكمة أن تعطي العلم من ليس أهله أي من لا يعمل به، وأن ابن عربي الشاعر يجسد هذه العلوم ويقول (عندكم) تشير إلى العلوم، وليس في شعره ما يشير إلى ما قرره نثرا ولو لا شرحه لما فهمنا قوله، لبعد رمزه وذاتيته، ومنحاه الإشاري.

الشاعر: بِهِيْفَاءَ غَيْدَاءَ رَعْبُوْبَةٍ  
فَوَاذُ الشَّجِي لَهَا تَائِقُ  
يَفُوْحُ النَّدَى لَدَى ذِكْرِهَا  
فَكُلُّ لِسَانٍ بِهَا نَاطِقُ

الناقد : يقول: متعلق هذا العلم صفة إذا تجلّت في عالم التمثل كانت معتدلة الخلق، ماثلة لمن يهواها، طرية الحسن، تتوق إليها الأفئدة التي نار الاصطلام تطلع عليها، ومهما ذكرت في مجلس عطر المجلس ذكرها الطيب فصارت معشوقة بكل لسان فירתاح للنطق بها، فكأنها صفة تأخذها العبارة وسببه كونها ظهرت في عالم التمثل فغيرها النعت، لكن يعلم السامع العالم ما أشار إليه المعبر في هذا النعت كما عرف ما أشير به حقيقة العلم والفطرة التوحيدية .

الحوار : ابن عربي الشاعر يستخدم صفات أنثوية، الرمز الأنثوي في طرح فكرته الصوفية، وهو يلجأ للرمز الأنثوي باعتبار الأنثى الرحم الذي ينتج الوجود، ومنه كانت البداية. وابن عربي الناقد يستخدم مصطلحات صوفية مثل (التعلق) و(التمثل) و(نار الاصطلام)، صفة تأخذها (العبارة) فغيرها (النعت) في عالم التمثل، لكن يعلم السامع العالم ما (أشار) إليه المعبر كما عرف ما أشير به من حقيقة العلم والفطرة التوحيدية، فهو يستخدم كل هذه المصطلحات هنا ويشير إلى عجزه عن توضيح المشار إليه بالعبارة.

الشاعر : فلو أن مجلسها هضمة ومقعدُها جبلٌ حَالِقُ  
لَكَانَ الْقَرَارُ بِهَا حَالِقًا وَلِذَا يُذْرِكُ الْحَالِقُ الرَّاقِ  
الناقد : يقول : من علو شأنها يعلو بها كل من قامت به. يريد أن كل علم يوصلك  
إلى حيث متعلقه، ولهذا العلم بالذات الإلهية لا يصح أصلاً لأنه لا يوصلك إليها لعزتها  
وإنما تصل على قدرك وعلمك بها، فلو كان مجلسها موضعاً منخفضاً ومقعدُها جبلاً  
مرتفعاً لكان المنخفض بها مثل الحالق من غيرها، والحالق لا يدركه الرامق لعلوها،  
فكيف إذا اتفق أن تحل في قلب له علو بمنزلة الجبل الحالق فأين ينتهي به من الرفة  
والشان ! قصد علو المكانة.

الحوار : لا أعتقد أن اللغة التي استخدمها ابن عربي الشاعر نزيهة بالرغم من أن  
المعاني التي أوردها الناقد معاني عالية، العلم والتعلق، وعلو المنزلة والمقام  
الإدريسي، والمكان العلي الذي رفعه الله إليه

الشاعر : فَكُلُّ خَرَابٍ بِهَا عَامِرٌ وَكُلُّ سَرَابٍ بِهَا غَادِقٌ  
وَكُلُّ رِيَاضٍ بِهَا زَاهِرٌ وَكُلُّ شَرَابٍ بِهَا رَائِقٌ  
الناقد : يقول : فكل قلب خرب بالغفلات وأشباهها من رؤية الأكوان إذا حلت فيه أو  
تجلت له يعمر وانقادت إليه جميع العلوم. كما ورد في خبر الضربة للنبي صلى  
الله عليه وسلم : فعلم منها علم الأولين والآخرين .

يقول : وكل سراب بها غادق، يقول : إذا جنّت إلى السراب وهو سراب يُتَخِيلُ أنه ماء  
وتكون عندك هذه الصفة، فإنك تجده ماء كما طلبته وكما رأيته، إذ الماء لا يطلب  
لعينه، وإنما يُطلب لما يكون منه، فإذا أعطاك السراب ما أعطاك الماء لوجود هذه  
الصفة فقد وجدت الماء، أي وجدت المطلوب كما قال : ووجد الله عنده أي عند  
السراب حين لم يجده شيئاً، يعني السراب .

يقول : وهو من الرياض بمنزلة الأزهار التي تعطي لذة العيون والمشام، وهي ألطف  
من الأذواق الطعمية أي لها أثر في عالم الأنفاس والشهود . وقوله وكل شراب بها

رائق، أي كل ذوق حصل لك في مبادئ التجلي فإنه يصفو ويروق ويحلو معناه بوجود هذه الصفة .

**الحوار :** إنه يصرّ على استخدام الثنائيات الضدية فالخراب بها عمار، والسراب غادق. وهي من تقنيات الشعر الصوفي /غياب/حضور، خفاء/تجلّ... ثم يشير إلى اكتساب العلم الفيضي بالوجدان والتخلية والتحلية في الكون حينما يتجلّى في الذات ويعمر القلب، حين لا يلتفت إليه إلا إلى المحبوب الأعظم فتتقاد له كل العلوم، ثم يحيل على قصة الضربة ناسبا إياها للنبي محمد (صلعم) .

**الشاعر:** فَلَيْلِي مِنْ وَجْهِهَا مُشْرِقٌ وَيَوْمِي مِنْ شَعْرِهَا غَاسِقٌ  
**الناقد :** وقد حصل لي بها علم الغيب من شعرها وعلم الشهادة من وجهها، فأشرق ليل هيكلي الطبيعي من نورها، وصار عالم شهادتي بوجودها عينا عند النظر، أي حصل لي من القوة بحيث أن أظهر في الصورة المختلفة كعالم الغيب كما هو الخضر وبعض الأولياء كقضيبي البان وغيره.

**الحوار :** لقدوفق ابن عربي الشاعر كما وفق الناقد، فإنه لتفسير وقول لطيف أن يكون شعرها رمزا لليل، ووجهها رمزا للإشراق، والليل يكون رمزا لعالم الغيب، والإشراق لعالم الشهادة، ثم يدّعي حصول نوع من القوة له خارقة للعادة بحيث يظهر في الصورة المختلفة، ويقول ذلك حاصل للخضر وقضيبي البان وغيره من الأولياء. ومجال هذه الادعاءات في علم الباراسيكولوجي والخوارق.

**الشاعر :** لَقَدْ فَلِقْتُ حَبَّةَ الْقَلْبِ إِذْ رَمَاهَا بِأَسْنُهَا الْفَائِقُ  
**الناقد :** يقول: هذه النكتة فلقت حبة القلب حين رماها بها الخالق سبحانه، من قوله : فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى، وفالق الإصباح في حبة القلب عندما فلقها من العلوم والتجليات .  
**الحوار:** إنه يوظف المعاني القرآنية، في استخدام المفردات والصفات، فهو يصف الله سبحانه وتعالى بالفالق فالق الحب والنوى وفالق الإصباح، ثم يجعل الإصباح منفلقا في حبة القلب وليس في الآفاق، بل وفي أنفسكم.

الشاعر : عِيُونٌ تَعَوَّدْنَ رَشَقَ الْحَشَا فَلَيْسَ يَطْرِيشُ لَهَا رَاشِقُ  
 الناقد : قوله : عيون، يعني المناظر العلوية تعودن إصابة القلوب التي تعشق بها  
 وتعلق، فهي ترميها بما عندها من العلوم والهبات فتصيبها ولا تخطئها، فإن الرقيقة  
 الممتدة بين القلوب وبين هذه المناظر متصلة اتصال الدخان بالسراج من رأس الفتيلة .  
 الحوار : ظاهر البيت غزلي جميل، واستبطانه في النقد جاء أجمل، فالعيون لأنها  
 عالية وعزيزة جاءت رمزا للمناظر العالية، وكونها ترشق القلوب بالعلوم والهبات كما  
 ترشق الحجارة، تشبيه لطيف، والقلوب الرقيقة تقبل رشقاتها وهي متصلة بالمناظر  
 العالية اتصال الدخان بالسراج من رأس الفتيلة. إنه تصوير رائع ينم عن خيال خصب  
 ومعنى صوفي عميق، فالدخان فيه كثافة لكنها لطيفة رقيقة (القلب) وفيه ظلمة عليه  
 حواجب المادة والعالم المادي والجسد، لكنه متصل باللطافة وبالنار وبالإشراق اتصالا  
 مباشرا ووجوده ممتد بوجوده.

الشاعر : فَمَا هَامَةٌ فِي خَرَابِ الْبِقَاعِ وَلَا سَاقُ حُرٍّ وَلَا نَاعِقُ  
 بِأَشْأَمِ مَنْ بَاذِلٍ رَحَلُوا لِيَحْمَلَ مِنْ حُسْنِهِ فَائِقُ  
 وَيُتْرَكَ صَبَا بَذَاتِ الْأَضَا قَتِيلًا، وَفِي حُبِّهِمْ صَادِقُ  
 الناقد : يقول : لا شيء أشأم من حالة تحول بينك وبين هذه الصفة الإلهية التي تحيي  
 القلوب بوجودها، فإن الحال إذا قام بالقلب ملكه، ويبقى السرّ الرباني الذي أضاء له  
 هذا المشهد الذاتي طريقا لا معين له على دوام ما قد لاح له، مع صدقه في التوجه  
 إليه. وذلك لطريان هذا الشؤم الذي كنى عنه بالباذل، وجعله حاملا لهذه الصفة  
 المحبوبة لكونه حال بينه وبينها بحلولة.

الحوار : يختم ابن عربي النص ونقده بتقرير شدة ضجره وشؤمه من كل ما يحول  
 بينه وبين الصفة الإلهية التي تحيي القلوب، والقلب رمز للنقلب ؛ فهو في حالة  
 الاتصال فيه إشراق ونور المحبوب، وفي حالة وقوع الحجب بينهما يصاب بالظلمة  
 فهو يكره هذه الظلمة، ويصفها بالشؤم، ويتفاعل بالإشراق والنور ويتوق له.

إلى هنا، وبعد طول عناء وتفكير، وكثرة قراءة وتأمل، أكون قد أنهيت هذه القراءة حول ابن عربي في ترجمان الأشواق وقد انتهجت هذا المنحى من الكتابة تمثلاً لطريقة القوم في عرض أفكارهم، ولا أخفي صعوبة التعامل مع الإنتاج الصوفي والعرفاني، لا سيما إذا كان شعراً، إنه إنتاج إذا اطلعت عليه ضاقت العبارات في الكتابة عنه، لما يوفر لك من اتساع في الرؤيا، ولا أكابر في إدعاء أن هذا الاتساع يساوقه الوضوح والاستيعاب . إنه اتساع في الرؤيا لكنه اتساع سرايبي لا يروي العطش إلا من رذاذ وقطرات ندى هنا وهنا تبل بها حرّ الصدى، لأنك مازلت في أول الطريق.

إنني بعد الانتهاء من البحث أخاطب نفسي بهذه اللمحة، لأنني حقا أشعر بثمرة البحث في نفسي، وبالفائدة التي جنيته، لكنني لا أعلم مقدار ما قدمت، ولا قيمة ما توصلت إليه عند القراءة، حسنا أقول، حسبي أنني حاولت، وخرجت من المحاولة بتصور عام عن التصوف والعرفان وبصورة أشمل عن ابن عربي محي الدين شيخ الصوفية وقطبها الكبير.

وحسبي أنني تعرفت على المصادر، وقرأت الترجمان، وأكثر من كتاب حوله وحول ابن عربي وحول التصوف والعرفان وما يتصل بذلك، بصورة خلقت عندي حب البحث والاكتشاف في هذا الموضوع، وربما أعاد النظر فيه في المستقبل إن شاء الله .

لقد كنت متهيباً في الكتابة حول هذا الموضوع، أما الآن، وقد وقعت فيما أخاف، فاكشفت أنه ليس مخيفاً، إنه ممتع بقدر ما هو متعب.

وقد ارتفع أول حجاب بيني وبين التصوف والعرفان حين أقدمت على الكتابة حول الموضوع، ولا أدري مدى توفيقني وما توفيقني، إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.